

Die Einheit des Protagoras Zu Bau und Ort eines platonischen Dialogs

Scheier, Claus-Artur

Veröffentlicht in:
Abhandlungen der Braunschweigischen
Wissenschaftlichen Gesellschaft Band 42, 1990/91,
S.127-145



Verlag Erich Goltze KG, Göttingen

Die Einheit des Protagoras Zu Bau und Ort eines platonischen Dialogs

Von **Claus-Artur Scheier**, Braunschweig

(Eingegangen am 16.8.1991)

Die folgende Analyse des *Protagoras* beabsichtigt, 1) gegen die traditionelle Tendenz, den Dialog für vergleichsweise formlos und polythematisch zu halten, seine argumentative Architektonik zu klären, 2) gegen die damit einhergehende Lehrmeinung, es handle sich um einen Frühdialog¹⁾, die Entstehung *nach dem Symposion* wahrscheinlich zu machen²⁾, und 3) eine ausführlichere Erörterung der These vorzubereiten, daß Platon in seinen „mittleren“ Dialogen den Übergang von der den frühen Dialogen wie noch dem *Gorgias* und übrigens auch dem ersten Buch der *Politeia* zugrundeliegenden eleatischen Logik in ihrer megarischen Brechung zu jener Logik der Mitte (des *meson*) macht, die als die unmittelbare geschichtliche Vorgabe der aristotelischen Syllogistik anzusehen ist. Dem *Protagoras* kommt dabei insofern ein besonderes Gewicht zu, als Platon hier die für uns nach mehr als zweitausend Jahren „klassischer Logik“ unscheinbar gewordene, aber nicht nur seine Beziehung zur megarischen Schule erschütternde und das fünfte Jahrhundert allererst *logisch* zu Grabe tragende Entdeckung der Mitte nicht so sehr macht als vielmehr bereits reflektiert (als „Komödie“ hatte er sie schon im *Euthydemos* dargestellt).

Platons Dialoge, Kampf-, Werbe- und Lehrschriften zugleich, haben nichts zu tun mit den grübelnden Notaten dessen, der rastlos auf dem Weg ist – aller Leseerfahrung nach gehört ihr Autor zu denen, deren Schriften mit Nietzsche nur „von ihren Überwindungen“ reden und die ihre Ausbildung jedenfalls nicht vor dem Publikum gemacht haben³⁾. Soviel will die berühmte *Phaidros*-Passage über das Schreiben *auch* sagen⁴⁾, und diese artistische Distanz ist es, die den Dialogen ihren in der Geschichte der Philosophie einzigartigen literarischen Spielraum gibt. Daß Platon gleichwohl seine Philosophie, nach dem Wort Hegels, „nicht in der Tasche behalten“ konnte, daß wir sie, und so auch ihre immanente Entwicklung, den Dialogen immer noch ablesen können, wird dadurch nicht in Frage gestellt – sondern etwa nur soviel, daß ein Dialog, der aporetisch *endet*, darum auch aporetisch *sei* usw. Platon, scheint es, *wußte* vom Anfang seiner literarischen Laufbahn an immer, was er in den Texten nur anzudeuten beliebte – sei es aus pädagogischen Rücksichten, sei es, daß er meinte, dergleichen gehöre nicht explizit vor eine breitere, d.h. unvorbereitete Öffentlichkeit –, was eben nicht ausschließt, daß er es im Laufe seines langen Nachdenkens und Lehrens auch *anders* und *besser* zu wissen lernte.

Das macht er vor allem im *Protagoras* deutlich, an dessen Ende die beiden Hauptgesprächspartner Sokrates und Protagoras scheinbar die Seiten gewechselt haben. Näher besehen aber hat der Ältere sich überhaupt nicht bewegt, während Sokrates

– was er allerdings dem Widerstand des großen Sophisten verdankt – einen unwider-ruflichen Schritt getan hat, aber nicht auf Protagoras zu, sondern über ihn hinweg. Der letzte Anstoß dazu ist der in den Dialogen einmalige Fall, daß Platon seinem Lehrer die Scham nicht erspart, eines „logischen Fehlers“ überführt zu werden (350c). Freilich ist dieser Fehler (der einfachen Konversion) bloß das Indiz für die (eleatische) Logik, auf deren Boden Sokrates nicht nur im ganzen ersten Teil des Dialogs, sondern in der Tat in den platonischen Frühdialogen überhaupt argumentiert (weswegen es so leicht wie wichtig ist, dort ähnliche „Fehler“ zu entdecken).

Zwar hatte die einfache Konversion Platon schon früher, so im *Ion* und im *Euthyphron* beschäftigt, aber erst nur als dialektisches, noch nicht als logisches Problem (oder – im wörtlichen Sinn – nur als logisches, noch nicht als ontologisches Problem). Jetzt aber nutzt er sie als das Hypomochlion, um die ältere Logik als solche aus ihren Angeln zu heben. Diese hatte in der Tradition des „eleatischen Palamedes“ Zenon *entweder* Sein *oder* Nichts, *entweder* Wissen *oder* Nichtwissen, *entweder* Schönes *oder* Häßliches usw. gefordert, und die Sophistik hatte sich davor in das anthropologische „irgendwie auch“ zurückgezogen. Die Hauptfolge jener Logik für den jungen Platon war, daß alle Tugenden nur *für uns* verschieden, *an sich* aber eine und dieselbe, nämlich das Eine Wissen (des Einen = Seienden = Guten) seien, daß also genau genommen von so etwas wie einer „richtigen Auffassung“, die *weder* Wissen *noch* Unwissen wäre, nicht die Rede sein könne. Jetzt aber ist zu denken, daß jeweils *an sich* ein Drittes oder eine Mitte (*metaxy, meson*) ist – und das erst öffnet den Horizont für die reife Lehre von den Ideen und ihrer *diairesis*⁵).

Es ist daher nicht verwunderlich, daß Platon gewisse Fragestellungen der frühen Dialoge in den späteren wieder aufnimmt, im *Menon* etwa den *Gorgias*, im *Protagoras* den *Laches*. Im *Laches* verschwindet die Tapferkeit, als eine unter *anderen* Tugenden bloß *für uns*, am Ende in der Tugend *an sich* als im Einen Wissen, während sie im *Protagoras* nicht länger identifizierend, sondern dihäretisch als *ansichseiender* „Teil“ oder „Anblick“ der Wissenschaft gedacht wird. Aber noch etwas hat der spätere Dialog mit dem früheren gemein, nämlich eine Eigentümlichkeit des Baus. Der *Laches* – dies kann hier ebenfalls nur behauptungsweise vorgetragen werden – ist wie mehrere platonische Dialoge achsensymmetrisch gebaut, unterscheidet sich aber z. B. vom *Phaidros* oder vom *Euthydemos* darin, daß die beiden Hälften (um das pädagogische Axiom 189e3-7) sich nicht wie *anodos* und *kathodos* zueinander verhalten, sondern daß die zweite Hälfte die erste in ihren fünf Stufen *wiederholt*, also $A_1-B_1-C_1-D_1-E_1-F-A_2-B_2-C_2-D_2-E_2$. Während der *Protagoras* nun in seinem *Aufriß* spiegelsymmetrisch gebaut ist – $A_1-B_1-C-B_2-A_2$ –, besteht seine argumentative *Bewegung* in der Wiederholung von neun Einzelschritten (von denen im *fünften* jeweils die Frage nach der Einheit der Tugenden gestellt wird), also insgesamt $A_1-B_1-b_1-C-b_2'-B_2-A_2$ (s. u. *Die Architektonik des ‚Protagoras‘*):

A₁. Erotische und sophistische hōra (309a–310a)

Es ist nicht nur ein rhetorischer Kunstgriff Platons, Sokrates selber die Ereignisse des Tags ungenannt und in der Folge kein einziges Mal unterbrechenden Bekannten

berichten zu lassen⁶⁾. Damit ist nämlich gewonnen, daß (1) wir Leser, (2) durch den Schriftsteller Platon (3) in die Gegenwart der Hörer, und wieder die Hörer (4) durch den Erzähler Sokrates (5) in die Gegenwart der Sprecher versetzt, an diese Vermittlung jederzeit erinnert sind – und damit auch daran, daß die Nacherzählung für Sokrates selbst eine Erinnerung ist: die Wiederholung einer *anamnêsis*. Aus diesem Grund ist er dankbar, Hörer zu finden (310a5). Wenn er im übrigen, höchst merkwürdig beim platonischen Sokrates, zweimal während des Gesprächs darauf hinweist, daß ein Geschäft (*ascholia*) ihn forttreibe⁷⁾, kann er eigentlich nur die höhere Ungeschäftigkeit (*scholê*) solcher Selbstvergewisserung im Sinn haben (vgl. 348d), und in der Tat läßt Platon ihn, kaum hat er das Haus des Kallias verlassen⁸⁾, hörbegierige Freunde finden. Von Geschäften ist nicht länger die Rede.

Mit dem Proömium⁹⁾ ist aber nicht nur der sokratisch-platonische Übergang von der Einsicht zu ihrer Reflexion angezeigt; das Interesse der Hörer und Leser selbst geht über vom erotischen Liebhaber (des Alkibiades) zum philosophischen (des Abderiten)¹⁰⁾. Schließlich ist der Gegenstand der Neigung seinerseits im Übergang: Alkibiades ist dabei, zum Mann zu werden, und diese *hôra*¹¹⁾ erinnert deutlich genug an Hermes¹²⁾, den Gott der Reden, den Götterboten und Seelenleiter.

B₁. Die fragliche Wirklichkeit des Wissens (310a–314e)

Auch im Anfang des Berichts sind die Übergänge auffällig: Eindringen des jungen Hippokrates bei Sokrates, Protrepik im Hof, Sonnenaufgang, Hinabgang zum Haus des Kallias, verzögerter Eintritt. Unterdessen wird Hippokrates dank der sokratischen Weisheit deutlich, daß er nicht weiß, worauf er sich einläßt, falls es ihm gelingt, Protagoras, der doch „allein weise“ ist (310d5), zu seinem Lehrer zu machen. Wohl findet sich, daß der Namensvetter des koischen Arztes zum Sophisten geht als zum Seelenarzt (312b8f.), der „furchtbar macht im Reden“ (312d9), aber um was für eine Sache (312c4) es angesichts dieser begehrten Verfassung der Seele geht, bleibt ungewiß – und damit, ob der Sophist, dieser „Groß- oder Einzelhändler“ in Kenntnissen überhaupt ein Weiser, nämlich Sach-Kenner, d.h. „wissend“¹³⁾, und also wirklich Seelenarzt ist. Mit dem Akzent auf dem „furchtbar“ (*deinon*¹⁴⁾ und der offenbleibenden Frage nach der Sache, die wie für jegliche Kenntnis so auch für die sophistische den Unterschied macht, weist das Gespräch voraus auf den Schluß des Dialogs, wo mit der Sache das zum Vorschein kommt, was in der Herkunft (*genos*) Weisheit das Unterscheidende (*diaphoron*) ist für den Anblick (*eidos*) Tapferkeit.

b_{1.1} Der sophistische Hades (314e–316b)

Vor seinen athenischen Richtern wird Sokrates dereinst die Gelegenheit preisen, im Haus des Hades, dieses „vollkommenen Sophisten“¹⁵⁾, etwa den Sisyphos ins prüfende Gespräch zu verwickeln¹⁶⁾. Mitten im Leben läßt Platon ihn davon hier einen Vorgeschmack bekommen, denn indem Sokrates das Haus des reichen Kallias betritt, das „Drinne“, wo Protagoras zumeist sein Wesen treibt (311a1, 5f.), erscheint es ihm als

das des *Plutos*¹⁷): Protagoras als *Sisyphos*, Hippias als der Schein (*eidôlon*) des *Herakles* (315b9)¹⁸) und Sokrates' Lehrer (für eine Drachme)¹⁹) Prodikos als *Tantalos*²⁰). Protagoras *geht umher*, Hippias *sitzt* und Prodikos *liegt* – später, nachdem er ihn gegen die „umwerfende“ Rede des Protagoras verteidigt hat (341d7ff.), wird Sokrates darauf hinweisen, daß man einen Liegenden nicht umwerfen kann (344c8f.).

b_{1.2} Protagoras (316b–317d)

Sokrates' Einführung des prospektiven Schülers nützt Protagoras zu seiner eignen, einem Lehrstück in Tapferkeit. Zwar sei die sophistische Kunst schon alt, aber keiner ihrer Meister habe bisher gewagt, sich öffentlich zu ihr zu bekennen, offenbar, weil sie sich allesamt, und dies nicht eben zu ihrer Ehre, in der Hellsichtigkeit der Mächtigen verschätzt haben. Er allein, Protagoras, habe die Sache bisher recht ermesen: „Ich nun bin den dem ihren ganz entgegengesetzten Weg gegangen und gebe zu, Sophist zu sein und die Menschen zu bilden, und diese Vorsichtsmaßnahme, glaube ich, ist besser als jene, eher zuzugeben als abzuleugnen; und andre außerdem habe ich beachtet, so daß mir, mit Gott gesprochen, nichts Furchtbares widerfährt, indem ich zugebe, Sophist zu sein.“ (317b3ff.) Daher sei es ihm nur erfreulich, die Angelegenheit vor allen drinnen Anwesenden zu verhandeln, und man setzt sich zu Hippias.

b_{1.3} Die erste Frage nach dem Sein der Tugend (317d–320c)

Jetzt erfährt Hippokrates, *worin* der Sophist besser macht: „Bei mir wird nicht irgendetwas andres gelernt als das, weswegen man kommt. Was aber gelehrt wird, ist Wohlberatenheit im Hauswesen: wie man am besten sein Haus verwaltet; und im Staatswesen: wie man sich nach bestem Vermögen der Staatsangelegenheiten annimmt in Tat und Wort“. (318e5ff.) Sokrates vergewissert sich eigens, daß Protagoras von der politischen Kunst spricht, denn darin scheint ihm die Behauptung zu liegen, die Tugend überhaupt sei, wie z.B. die Mathematik, lehrbar im genauen Sinn – ein Wissen (*epistêmê*). Zwanzig Jahre später in seiner platonischen Biographie wird er im Gespräch mit Menon und Anytos herausfinden, daß die Tugend Wissen zwar der Möglichkeit nach, der Wirklichkeit nach aber erst nur richtige Auffassung ist (*doxa orthê*, ‚*eydoxia*‘)²¹), von der sich das Wissen allein kraft des Bands der Begründung unterscheidet (*logismos aitias*)²²). Sokrates zielt hiermit auf die *Begründbarkeit* der sophistischen Kenntnis, und hinter dem aus der Auffassung der Menge²³) gezogenen Zweifel (319a8ff.) steht genau die Frage, die er auch den ehemaligen Fechtlehrern Euthydemos und Dionysodoros stellen wird²⁴): „Könnt ihr nur den zu einem guten Mann machen, der bereits davon überzeugt ist, daß er es von euch lernen müsse, oder auch jenen, der noch nicht überzeugt ist, weil er entweder die Sache überhaupt nicht glaubt, die Tugend sei lehrbar, oder doch, daß ihr nicht ihre Lehrer seid?“ Mag Protagoras in der folgenden Rede sich noch so überzeugend als der Lehrer der Tugend darstellen – ob er es ist, hängt ab von deren Lehrbarkeit.

b₁.4 Die Rede des Protagoras über die Tugend (320c–328d)

Diese Rede gliedert sich in eine Ursprungserzählung (*mythos*, 320c8ff.), einen Beleg (*tekmerion*, 323a5ff.), eine Darlegung (*apodeixis*, 323c3ff.) und eine Erklärung (*logos*, 324d2ff.)²⁵. Erstens wird erzählt, wieso Prometheus die handwerkliche Weisheit oder Kunst stehlen mußte (*entechnos sophia*, 321d1, *peri ton bion sophia*, 321d3, *démioyrgikê technê*, 322b5), die Menschen außerdem aber der politischen Kunst bedurften²⁶). Zweitens folgt der Beleg (323a5), daß alle Menschen in der Tat dafür halten, jeder habe, anders als an der handwerklichen, an dieser Kunst teil. Drittens wird dargelegt, wie diese allgemeine Teilhabe weder natürlich noch zufällig, sondern Folge von Bemühung, Übung und Belehrung (323d6f.) ist, „beschaffbar“ (324a5). Viertens kommt Protagoras, voraussetzungsweise (324d7ff.), auf den Grund dieses Dafürhaltens: „Ein Eins ist [...], an dem notwendig alle Bürger teilhaben, wenn anders Staat sein soll (*estin ti hen*) [...]. Dies Eins (*toyto [...] to hen*) ist [...] Gerechtigkeit und Besonnenheit und das Frommsein, und zusammenfassend behaupte ich Eins selbst (*hen ayto*) die Tugend des Manns zu sein [...].“ Diese Einheit aller Tugenden vorausgesetzt, leitet Protagoras ihr allgegenwärtiges Gelehrtwerden her (325c5ff.), erledigt Sokrates' Einwand (319d7ff.) durch den Vergleich mit der unterschiedlichen Begabung in den handwerklichen Künsten (326e6ff.) und stellt sich dabei als denjenigen Lehrer dar, der sich von den übrigen – und alle sind ja irgendwie Lehrer – allerdings dem *Grad* nach unterscheidet (328a8ff.).

b₁.5 Die erste Frage nach der Einheit der Tugenden (328d–330a)

Die Rede macht der Überzeugungskraft des Abderiten alle Ehre – gleichwohl hat sie nicht ganz dargetan, was der sokratische Zweifel von ihr gefordert hatte. Denn daß die Menschen mehr oder minder richtige Auffassungen von der Tugend haben und sie auch auf mancherlei Weise zu berichtigen suchen, dürfte schon dem jungen Sokrates nicht verborgen geblieben sein, und ebensowenig wird er Protagoras bestreiten wollen, daß dessen Auffassen richtiger ist als das der meisten (vgl. 320b6ff.). Eigentlich hatte er aber wissen wollen, ob dieser weiseste unter den Zeitgenossen (309c11–d2) nicht nur richtige Auffassung, sondern *Wissen* hat von der Tugend. Immerhin scheint es so, denn die Rede hat in der Behauptung der Einheit der Tugenden²⁷) die Frage nach ihrer Lehrbarkeit, als nach einer Beschaffenheit (*poion ti*), in die anfänglichere nach ihrem Wassein (*ti*), d. h. nach ihrem Wesen (*oysia*) verwandelt²⁸), welches das einende Eins ihrer Teile ist²⁹).

Diese Frage: *ti esti*; – hier wie im *Menon* als die nach der Einheit der Tugenden – ist die „sokratische Frage“ schlechthin³⁰); mit ihr ist der Dialog auf seine Sache gekommen. Was für eine Wendung gibt Sokrates der Frage vor Protagoras?

1. Ist die Tugend so Eins, daß die Tugenden ihre Teile sind – oder sind diese nur *Namen* des Eins? Diese synonymische Einheit muß Protagoras selbstverständlich ablehnen³¹).
2. Sind die *Teile* der Einen Tugend also vergleichbar denen des Gesichts oder vielmehr denen des Golds³²), die sich voneinander und vom Ganzen in nichts als Größe und Kleinheit unterscheiden? Auch diese quantitative Einheit ver-

wirft Protagoras: die Tugenden sind, wenn nicht vom Ganzen, so voneinander qualitativ unterschieden, d.h. Anblicke der Einen Tugend: Nichts hindert, anzunehmen, daß der Athener hier mit dem Abderiten einig ist. Aber es bleibt noch eine Unklarheit, denn Protagoras hatte, sehr im Sinn des jungen Sokrates³³), von der Teilhabe am *Eins* gesprochen (324d8).

3. Nimmt nun der eine an einem, ein anderer aber an einem andern Teil der Tugend teil, oder ist es vielmehr notwendig, daß man, faßt man überhaupt nur *einen* Teil, zugleich *alle* hat? D.h.: Ist die Teilhabe an der *Einen* Tugend durch die Anblicke *vermittelt oder unmittelbar*?

Die Frage so gewendet, wird deutlich, warum Platon für die Durchführung 331a6–334a2 den vielumstrittenen Übergang 330a2–331a5 braucht.

Sokrates macht also Ernst mit der Behauptung des Protagoras, die einzelnen Tugenden seien *Teile* der Einen. Weil sie ihm aber, wieder mit Protagoras, die Bestimmung haben, *Anblicke*, d.h. qualitativ unterschieden zu sein (vgl. 329d7f.), muß er die synonymische Einheit ebenso wie die quantitative ablehnen. Nach der einen wären die Tugenden bloß so viele Namen der Tugend selbst, nach der andern träfen deren Namen nur qualitativ identische Teile und also keine Anblicke. Daß die wahre – dihäretische – Einheit, wie sie nach der Mitte des Dialogs zum Vorschein kommt, hier noch ausgeschlossen ist, liegt daran, daß der junge Sokrates (vgl. 314b5f.) an dem eleatischen Satz festhält, das Nichtseiende sei nicht, weil dem Seienden (kontradiktorisch) entgegen (*enantion*)³⁴) – ein Satz, der durch die Bestimmung des „Verschiedenen“ (*heteron*) vom Gast aus Elea³⁵) (wie auch vom platonischen Parmenides³⁶) widerlegt werden wird³⁷). Angewandt auf die Tugenden selbst, tilgt der Satz deren Unterschied, weil anders die Gerechtigkeit selbst die Unfrömmigkeit selbst – und also die Tugend selbst mit der Schlechtigkeit selbst identisch wäre. Er rettet so wohl das Eins der Tugenden, aber allein unter Aufopferung ihrer Bestimmung, *Anblicke* zu sein. Will Sokrates an diesen festhalten, dann kann er sie nicht am Ansichsein (*oysia kath'haytê*) geltend machen, sondern muß sie auf das Sein-für-uns beschränken (*ta en hêmin, par'hêmin*)³⁸). Die Tugenden selbst sollen also wohl in der *Einen* Tugend miteinander identisch sein, an *unserm Handeln* aber träten sie zu bestimmten Anblicken auseinander, so freilich, daß der eleatische Satz in Geltung bleibt; das Gerechthein einer Handlung wäre dadurch nicht synonym mit dem Frommsein, die gerechte Handlung aber immer *auch* fromm usw. Mit andern Worten: die Tugenden wären nicht *an sich*, sondern nur *für uns* Anblicke und der Mensch (bzw. die Seele) das Maß ihres Unterschieds, wenngleich nicht ihrer Einheit.

Den Übergang, den Sokrates demnach braucht, macht er hier so, daß er zunächst nach dem je eigentümlichen Vermögen (*dynamis idia*) der Tugenden fragt, nämlich nach ihrer Wirkung³⁹): in ihrem Sein-für-uns unterscheiden sie sich, insofern jede ein *Handeln* ist (*pragma ti*)⁴⁰). Mithin gilt keineswegs, daß die Gerechtigkeit selbst gerecht, die Frömmigkeit selbst fromm wäre⁴¹), wohl aber, daß dies *Handeln*, das soeben „die Gerechtigkeit“ genannt wurde – d.h. die Gerechtigkeit, wie sie *bei uns* steht –, selbst gerecht ist oder daß die (so verstandene) Gerechtigkeit dies ist, gerecht zu sein (daß einer, der gerecht *handelt*, insofern gerecht *ist*, 330c4f., c7f.), und ebenso mit der Fröm-

migkeit. Protagoras stimmt hier durchweg zu, scheint diese Zurücknahme der Anblicke auf das Sein-für-uns doch genau in seinem Sinn zu sein.

b₁.6 Der erste sokratische Ansatz (330a–331b)

Aber die strikte Anwendung des eleatischen Satzes hat eine Folge, die dem Lehrer der Verfügbarkeit der politischen Tugenden unannehmbar sein muß: auch die Tugenden-für-uns bilden eine unauflösliche Gemeinschaft, sind Eins – wenn schon nicht dem Sein (*t'ayton*, 331b4), dann doch zuhöchst der *Qualität* nach (*homoiotaton*, 331b5). Eleatisch gedacht ist die Tugend im Handeln, wiewohl geteilt im „auch“ der Anblicke, eben immer *ganz* zugegen.

b₁.7 Die erste Gegenrede des Protagoras (331b–332a)

Darin liegt sogleich die Unmöglichkeit, die einzelnen Tugenden in der politischen Rede gegeneinander auszuspielen; eine Handlung, die irgendworin schlecht befunden wird, könnte unmöglich irgendworin noch für tugendhaft erklärt werden. Es muß Protagoras also darum zu tun sein, das „auch“ zum „irgendwie auch“ (*hamêi ge pēi*, 331d3, d7) und so zum „irgendwie auch nicht“ abzuschwächen, ohne es wieder an das eleatische Nicht und damit an die gefährliche Identität von Tugend und Schlechtigkeit zu verraten (vgl. 317b6ff.). Unbekannt mit einem anders bestimmten Nicht⁴²), muß er, der in seiner Rede von dem Unterschied Wesens machte, der ihm als Lehrer der Tugend zukommt (328b1), hiermit in die Behauptung fliehen, *auf den Unterschied komme es nicht an* (*diaphoron [...] ti [...] diapherei*; 331c2f.). Sokrates erinnert ihn daher zurecht daran, daß es auf „mich und auch dich“ (331c6) und also sehr wohl auf den Unterschied ankommt. Jedenfalls hat der weiseste unter den Zeitgenossen eine vierte Möglichkeit von Einheit zur Sprache gebracht, die des bloßen *Mehr-und-Weniger*: die unbestimmte.

b₁.8 Der zweite sokratische Ansatz (332a–334a)

Diese Ausflucht des Sophisten treibt wiederum Sokrates vom Sein-für-uns zurück ins Ansichsein. In der Gestalt: Eins ist nur Einem entgegen (332c3ff.), ergänzt der eleatische Satz jetzt die Behauptung der Teilhabe: Handlungen sind einander entgegen, insofern sie Wesenheiten (vgl. 349b4) unterstehen, die einander entgegen sind (332b1ff.). Ist also das Unbesonnensein dem Weisesein entgegen (*toytōi tōi pragmati*)⁴³), dann auch die Unbesonnenheit selbst der Weisheit selbst, und ist dem Besonnensein das Unbesonnensein entgegen, dann auch der Besonnenheit selbst die Unbesonnenheit selbst – woraus die ansichseiende Einheit von Weisheit und Besonnenheit folgt, gesetzt, der eleatische Satz bleibt in Geltung (und also das *heteron* ungedacht, d.h. die Kontrarietät überhaupt)⁴⁴). Für Sokrates hat dieser Übergang, ohne daß er dessen inne würde, eine schwerwiegende Folge. Ist das Entgegen-für-uns nur möglich kraft des Entgegen-an-sich, dann ist die ansichseiende Einheit der Tugenden auch der *Bestimmungsgrund* der fürunsseienden, d.h. die Anblicke können nicht nur für uns, sie müssen ebenso *an sich* sein oder gar nicht. Was also „nicht zusammenklingt und zusammen-

stimmt“ (333a7), ist nicht allein der eleatische Satz und die protagoreische Behauptung der unbestimmten Verschiedenheit, sondern die eleatisch gedachte Einheit der Tugenden und deren Bestimmung als *Anblicke*. Sokrates steht hiermit, noch bewußtlos, vor der Wahl, die Anblicke der Tugend um ihres ebenso ansich- wie fürunsseienden Eins willen fahren zu lassen oder die Unbestimmtheit in die Tugend selbst zu verschleppen – oder eben den eleatischen Satz aufzugeben. Protagoras hält gegenüber Sokrates einstweilen die stärkere Stellung, indem er überhaupt auf einem *Mittleren* zwischen Identität und Widerspruch beharrt.

b₁.9 Die Rede des Protagoras über das Gute (334a–334c)

Daß er nicht bereit ist, die Mitte anders zu denken denn als unbestimmt, sie nämlich überhaupt zu *denken* – denn in der Unbestimmtheit des Mehr-und-weniger wurzelt sein Satz vom Menschen –, macht er sogleich klar, als er Sokrates am Werk sieht, die Folgen der Tugend-für-uns (*ôphelima tois anthrôpois*, 333d9f.) auf das Ansichsein, die Tugend selbst als das (politische) Gute (*agathon*), zurückzunehmen⁴⁵). Protagoras' Rede zersetzt das Gute dagegen in eine Vielheit von Hinsichten, d. h. das Ansichsein überhaupt in das unbestimmte Sein-für-anderes. Vieles sei den Menschen vorteilhaft, andres unvorteilhaft, wieder andres keins von beidem, wohl aber den Pferden usw.: „So etwas Buntes ist das Gute und Vielgestaltiges“ (334b6f.) – dabei soll es und muß es bleiben, wenn anders kein Ansich sein darf, das das Maß des Menschen wäre (vgl. 361b1). Von der applaudierten Trivialität des hier Vorgetragenen abgesehen ist der Bau der kleinen Rede aber nicht gar so bunt wie ihr Gutes. Protagoras sondert nämlich die Tiere von den Menschen, die Tiere voneinander, die Pflanzen von den Tieren, die Teile der Pflanzen voneinander, und kommt nach seinem Satz vom Guten auf die Menschen zurück, um das Äußere und das Innere und endlich die Verfassungen Gesundheit und Krankheit zu unterscheiden: in der unbestimmten Vielheit scheint die dihäretische vor.

C. Die fragliche Möglichkeit des Wissens (334c–336d)

Protagoras' Flucht in die Unbestimmtheit hatte den Gedanken vom Sein-für-uns ins Ansichsein gewiesen; seine zweite Flucht geht der Methode, die Wahrheit zu finden⁴⁶), an den Nerv, dem *dialegesthai* und also der Möglichkeit des Wissens selbst. Sokrates macht das, genau in der Mitte des Dialogs⁴⁷), durch seine Entscheidung deutlich, wegzugehen: der Sophist hat sich nicht nur als Jäger reicher Jünglinge⁴⁸), als Groß- und Einzelhändler in fremden (313c5) und eignen Kenntnissen⁴⁹), sondern auch als Meister der Eristik zu erkennen gegeben⁵⁰).

b₂.1 Das sophistische Schiedsgericht (336d–338b)

Nachdem weder Kallias noch Alkibiades zu vermitteln vermochten, ruft Kritias Prodikos und Hippias auf den Plan. Wie die Schilderung des „Dritten“ zu Anfang den Hades überhaupt, parodiert dieser Teil das Gericht der Seelen im Schluß-Mythos des *Gorgias*⁵¹).

b_{2.2} Sokrates (338b–338e)

Der wahre Herakles⁵²⁾ ist Sokrates, der hier, in der Mitte des Dialogs wie seines Lebens, von Platon an den philosophischen Scheideweg gestellt wird⁵³⁾. Eingedenk doch wohl schon der delphischen Mahnungen (343b3) rettet er die Möglichkeit des Wissens durch das Zugeständnis, sich von Protagoras führen zu lassen – und in der Tat wird dieser große Lehrer der Tugend auch ihn auf den Weg der Wahrheit bringen⁵⁴⁾.

b_{2.3} Die zweite Frage nach dem Sein der Tugend (338e–342a)

Protagoras achtet zwar vorsichtig darauf, daß ihm selber nichts Furchtbares widerfährt (317b6ff.), aber furchtbar zu sein in Worten gilt ihm nichtsdestoweniger für den wichtigsten Teil der Bildung des Manns⁵⁵⁾; somit gehört die folgende Prüfung der Verse des Berufsgenossen Simonides zur Sache (316d7). Im *genesthai* (339b1) ist das Mittlere zwischen Sein und Nichtsein genannt, und man wird unterstellen dürfen, daß Protagoras mit der anfänglichen Identifikation von *genesthai* und *emmenai* seinen Gegner erneut aus der eleatischen in die unbestimmte Einheit locken will. Wirklich weicht Sokrates dem verkehrten Achill zuerst in die falsche Richtung aus: Simonides behaupte wohl, es sei schwer, gut zu werden, tadle dann aber den Pittakos, weil es nach dem Werden doch, mit Hesiod (340d1ff.), leicht sei, gut zu sein. Die folgende Auseinandersetzung, in der Protagoras dem „Sophisten“ Hesiod (316d7) Unwissenheit nachsagt (340e5ff.), Prodikos die Sprache Sapphos und Alkaios' barbarisch nennt (341c8f.) und Sokrates sich selbst als Arzt bezeichnet (340e1), läßt ihn seinen Irrtum einsehen: das Gutsein, Tugendhaftsein überhaupt ist vielmehr derart schwer, daß es gar nicht menschenmöglich, nur *an sich* (für Gott), nicht *für uns* ist. Sokrates fängt an, *gegen sich* zu denken – was sich auch daran zeigt, daß er, statt sein Versprechen paradigmatischer Antworten (338d1ff.) zu halten, nun seinerseits eine Rede vortragen will.

b_{2.4} Die Rede des Sokrates über die Tugend (342a–347a)

Auch er fängt an mit einem selbstgemachten *mythos*: wie das philosophische Kurzreden nach Alter und Herkunft der protagoreischen Sophistik den Rang streitig machen könne (vgl. 316d3ff.). Die Ironie⁵⁶⁾ umspielt das Eins, das sein muß, wenn anders Staat sein soll. Die Lakedaimonier haben es bekanntlich in die Tapferkeit gesetzt⁵⁷⁾, in der sich auf seine Weise auch Protagoras auszeichnet. Ist sie aber, wie sich sogleich nahelegen wird (345aff.), weil Tugend, auch Kenntnis, dann muß diese das Eine sein, woran alle Lakedaimonier teilhaben, solange ihr Staat besteht. Und das ist es, was sie derart geschickt geheim halten, daß es ihnen sogar selber verborgen bleibt. Das Zweite (343b5ff.) ist der Beleg dafür, daß das Gedicht des Simonides im ganzen gegen den Satz des Pittakos gerichtet ist⁵⁸⁾, und das Dritte (344a7ff.) die Darlegung der simonideischen Lehre. Dabei kommt zum Vorschein:

1. Gut zu sein ist für uns nicht möglich, weil die Menschen überhaupt in der Zeit, d.h. im Werden sind – zwischen Nichtsein und Sein.
2. Das Gute ist für uns als Wissen.

3. Schlechtigkeit ist Entzug des Wissens.
4. Schlechtigkeit entspringt nicht freier Wahl⁵⁹).
5. Frei zu wählen ist nicht unmöglich.

Diese Sätze bestreiten im ganzen den eleatischen Satz, auf dessen Boden Sokrates gegen Protagoras angetreten war. Das macht viertens (345d6ff.) die Erklärung deutlich, wie *ta mesa* anzuerkennen sind.

Ist also Schlechtigkeit Entzug des Wissens, und das aus freier Wahl Getane nicht schlecht, dann entspringt das simonideische Lob dessen, was nur *nicht schlecht* ist, richtigem Auffassen – es hat ihn vermocht, das selber zu finden (320b7f.), was der Sokrates des *Symposion* sich von Diotima beibringen lassen mußte⁶⁰): Das *metaxy*, das, als Mittleres überhaupt zwischen Nichtseiendem und Seiendem, zwischen Unwissen und Wissen eben „das Auffassen des Richtigen“⁶¹) ist. Wenn demnach das Wissen nicht für uns ist, muß die Bestimmung des Menschen dasjenige „Werden ins Wesen“⁶²) sein, das Diotima als den philosophischen Eros offenbarmacht⁶³). Und ist ein „gesunder Mann“ nach der Einsicht des Simonides, wer „weder schlecht ist noch allzu hilflos und staatsförderndes Recht weiß“, dann ist Sokrates jetzt auf dem Weg der Gesundung: bisher hatte er sich, wie der Meister im Kurzreden Pittakos, „im Wichtigsten getäuscht“ (347a2).

b₂.5 Die zweite Frage nach der Einheit der Tugenden (347a–349d)

Nach dieser Rede, in der Sokrates vielleicht nicht seine philologische Naivität, wohl aber *sich selbst* überwunden hat, bekundet Hippias, der „Schein des Herakles“, die Neigung, seinerseits eine Probe seiner Furchtbarkeit zu geben. Er wird überwunden vom Eros des Alkibiades (vgl. 309b6), der sich hier wie im *Symposion* ja eher als Liebhaber denn als Liebling des Sokrates erweist. Auf das *Symposion* läßt Platon Sokrates, den jetzt der Eros des *metaxy* ergriffen hat, deutlich genug anspielen⁶⁴), und Sokrates möchte das Gespräch denn auch am liebsten dort wieder aufnehmen, wo es *metaxy* (348a8) abgebrochen wurde, d. h. bei seiner Frage, ob dasjenige gut sei, was ersprißlich ist für die Menschen (333d9f.). Er wiederholt dann aber doch, um Protagoras entgegenzukommen, die Frage nach der Einheit der Tugenden, wie er sie unmittelbar nach dessen erster Rede gestellt hatte.

b₂.6 Der dritte sokratische Ansatz (349e–350c)

Durch die erneute Beteuerung des Protagoras, daß die übrigen Tugenden zwar „ziemlich eng“ zusammengehörten, die Tapferkeit hingegen „gar sehr verschieden“ von ihnen sei (vgl. 329e5), ist Sokrates darauf verwiesen, gerade die Tapferkeit zusammenzubringen mit der in seiner Simonides-Auslegung gepriesenen Kenntnis. Er tut dies so, daß offenbleibt, ob er den eleatischen Satz, dessen Identifikation von Unterschied und Widerspruch die erste Hälfte des Dialogs beherrschte, schon zugunsten der simonideischen Mitte verworfen hat⁶⁵). Zum einen, sagt er nämlich (350c1f.), erscheinen diejenigen zwar als toll (*mainomenoi*), die kühn (*tharraleoi*) sind ohne sich auszu-

kennen; zum andern sind die Weisesten aber die Kühnsten und so auch die Tapfersten. Ist die erwähnte Weisheit dies, sich in dem auszukennen, worauf loszugehen die Menge sich fürchtet⁶⁶), dann gilt: wer sich am besten auskennt im Furchtbaren (vgl. 360d4), ist am kühnsten; solche Kühnheit ist Tapferkeit – also ist Kenntnis (des Furchtbaren) Tapferkeit⁶⁷).

b₂.7 Die zweite Gegenrede des Protagoras (350c–351b)

Genau diesen Unterschied freilich: „des Furchtbaren“, mit dem der *ganze* Unterschied gemacht ist⁶⁸) (der Unterschied der dihäretischen Einheit gegen jede andere), die *spezifische Differenz* also läßt Sokrates fort. Es ist Protagoras daher kaum zu verdenken, daß er, der Simonides-Auslegung als einer schönen Rede keine fernere Bedeutung beimessend, dem anderen weiterhin die Absicht der eleatischen Identifikation der Tugenden unterstellt. Seine eigne Behauptung der unbestimmten Einheit trägt hier jedoch nicht mehr, weil die Tapferkeit inzwischen in ein bestimmtes Verhältnis zur Weisheit gekommen ist – und dadurch wird Protagoras nun selbst zur Anerkennung der dihäretischen Einheit gedrängt.

Freilich hat er sich ein Schlupfloch geöffnet: Wie nämlich alle Starken (*ischyroi*) kräftig (*dynatoi*) sind, aber nicht alle Kräftigen stark, weil Kraft von Wissen, Tollheit (*mania*) oder Mut (*thymos*) herkommt, und Kraft aus Tollheit sowenig Stärke genannt werden darf wie Tollkühnheit Tapferkeit, so sind auch alle Tapferen kühn, aber nicht alle Kühnen tapfer, weil die Kühnheit dieselben Quellen hat wie die Kraft. Tapferkeit ist danach einerseits gleichzusetzen mit Kühnheit aus (seelischer) Zucht (*eytrophia*), d.h. aus Kunst, Weisheit oder Wissen, andererseits aber auch mit Kühnheit aus Mut, d.h. aus natürlicher Veranlagung (*physis*) – weshalb eben nichts hindert, daß einer, der hervorragend mutig ist, zugleich höchst unwissend sein kann (349d7f.). Jetzt ist es Protagoras, der Diotimas *metaxy* nicht zulassen will. Denn wer dank richtiger Auffassung tapfer ist, weiß weder, noch ist er bloß mutig, sondern hat seine natürliche Veranlagung in Zucht genommen – der sokratische Gedanke hätte die wahre Mitte erreicht, wenn sich zeigen würde, daß der Unterschied des bloßen Muts von der Tollheit nur in den Worten liegt.

b₂.8 Der vierte sokratische Ansatz (351b–353b)

Die Macht des Wissens (und seines Vorscheins, der richtigen Auffassung) ist jedenfalls auf die überzeugendste Weise dort⁶⁹) aufzudecken, wo gemeinhin seine äußerste Ohnmacht angenommen wird, im Bereich von Übermaß und Mangel (356a2f., 357a2), Größer und Kleiner, Mehr und Weniger, Stärker und Schwächer (356a3ff.), von Anschein (356d4) und Einbildung (356d8), in dem Bereich mithin, worin die Menge Lust und Unlust als die Pole des Lebens findet⁷⁰) – worin aber auch, trotz allen Bemäntelungsversuchen, die protagoreische Kunst ihren Ort hat⁷¹). Sokrates macht zunächst fest, daß Lust gut und Unlust schlecht ist, sofern sie nichts anderes als wieder Lust bzw. Unlust zur Folge hat. Protagoras' Einwand, beide könnten ebensowohl gut wie schlecht wie keins von beidem sein, bleibt kahl nach der sokratischen Einschränkung, weil es

keinen Grund gibt, gänzlich folgenlose Lust bzw. Unlust nicht im Sinn von Simonides für gut bzw. schlecht zu nehmen. Daß Protagoras hier zögert, läßt aber sehen, wie er die Mitte als Unbestimmtheit festhalten will. Sie vermag allerdings nur etwas gegen die eleatische, nichts gegen die dihäretische Einheit.

b₂.9 Die Rede des Sokrates über das Wissen (353c–357e)

Die Lust an ihr selbst ist also gut, die Unlust an ihr selbst ist schlecht. Das zweite ist die als die der Menge geltend gemachte Umkehrung, das Gute und so auch der Zweck des Lebens sei die Lust, wodurch, falls die Überzeugung von der Ohnmacht des Wissens zurecht besteht, nicht irgendein andres Wissen, sondern genau das von Lust und Unlust – die Form seinem Inhalt – unterläge. Die Folge ist dann freilich, daß nicht das Wissen, sondern die Lust und die Unlust selber je von sich bzw. vom andern überwältigt wird, die zukünftige nämlich von der gegenwärtigen. Kraft des unwidersprochenen Satzes, daß niemand aus freier Wahl irrt (345d9ff.), kann diese Verfehlung keine andre Ursache haben als den Schein, der die unbestimmte Hinsichtlichkeit im Auffassen und Vergleichen von Lust und Unlust ist, d.h. nicht das Wissen, sondern das Unwissen erweist sich als deren Sklave⁷²⁾ – das Unvermögen, das Zukünftige und mit ihm die Sache im ganzen zu vergegenwärtigen. Die heimliche Spitze gegen Protagoras liegt darin, daß genau genommen auch nicht Lust und Unlust Herr sind, sondern der *Schein*. Das Unwissen ist mit sich selber im Streit, und die protagoreische Lehre, die das Sein nur als Scheinen gelten läßt, läuft darauf hinaus, das „lästige“ Unwissen durch das „brauchbarere“⁷³⁾, niemals aber durch Wissen oder auch nur durch richtige (wahre) Auffassung zu ersetzen. Das läßt Sokrates' Ironie erlassen, mit der er, seine Selbstüberwindung zugestehend (357e6f.), die Sophisten als die wahren Ärzte der Unwissenheit preist.

B₂. Die entschiedene Möglichkeit des Wissens (358e–361d)

Das Hinzuziehen von Hippias und Prodikos scheint im wesentlichen nur der Befestigung des Ergebnisses zu dienen. Sokrates bringt aber über die Gleichsetzung des Schönen mit dem Guten und Ersprießlichen (*ôphelimon*) eine besonnene Erweiterung ins Spiel, kraft deren die abschließende Erörterung ebenso dem Wissen wie dem *metaxy* als der richtigen Auffassung gilt⁷⁴⁾. Ist nämlich Unwissen falsche Auffassung (358c4ff.) und das Gute für uns das Wissen (354b5), dann kann die richtige Auffassung nicht das Gute sein, wiewohl sie nicht schlecht ist – aber eben deswegen ist sie schön (346c11) und darf insofern gut genannt werden. Und damit bleibt offen, was die Weisheit ist, die, dem Unwissen entgegen (360d1), als die Kenntnis des Furchtbaren und nicht Furchtbaren Tapferkeit genannt werden muß – ob sie Wissen ist oder richtige Auffassung.

Nachdem also ausgemacht ist, daß 1) sich selber zu unterliegen Unwissen und 2) Unwissen falsche Auffassung ist hinsichtlich des Handelns, das einen Unterschied macht, 3) sich selber zu überwinden hingegen Weisheit⁷⁵⁾, ferner, daß 4) keiner aus freier Wahl auf das geht, was er (sei es aus Wissen, sei es aus richtiger Auffassung), für schlecht hält, und 5) Furcht eine vorgreifende Auffassung des Schlechten ist, d.h. nur

die Abkehr zuläßt, kommt Sokrates auf den entscheidenden Hinweis zurück, den Protagoras für die Definition der Tapferkeit gegeben hatte (349e2). Ihre Bestimmung als Kühnheit entweder aus Kenntnis oder aus natürlicher Veranlagung ist unvollständig, insofern sie die Frage nach dem Wovon der Kenntnis, nach ihrer Sache, offenläßt. Ist es diejenige, auf die zu gehen die Menge sich fürchtet, dann erscheint Tapferkeit als Kühnheit aus Kenntnis dessen, wovon die Menge eine solche vorgreifende Auffassung hat, daß sie es für ein Schlechtes nimmt und flieht, d.h. eine falsche. Und vor dieser vollständigen Bestimmung verschwindet die andre, auf die Protagoras sich noch zurückziehen könnte. Ist Tapferkeit Kühnheit aus Wissen oder richtiger Auffassung des Furchtbaren oder nicht Furchtbaren, dann ist die *davon unterschiedene* Kühnheit aus natürlicher Veranlagung offenbar identisch mit der aus Tollheit, und da es andererseits auch zu richtiger Auffassung und Wissen einer natürlichen Veranlagung bedarf⁷⁶), fällt auch noch der Unterschied weg, den die Einführung der Kühnheit in die Definition der Tapferkeit zu machen schien – daß nämlich etwas schon dasein muß, das sich zur Kenntnis zu bilden vermag –, und Tapferkeit ist Wissen oder wenigstens richtige Auffassung des Furchtbaren und nicht Furchtbaren.

Die Weisheit hat sich hiermit gezeigt als die Herkunft (*genos*) des Anblicks (*eidos*) Tapferkeit, und es läßt sich wohl erwarten, daß es jeweils die *Sache* ist, die auch für die andern Tugenden so den Unterschied macht, daß sie sich allesamt als Anblicke der Weisheit erweisen, die mithin die Tugend selbst und keineswegs nur einer ihrer Anblicke, wenn auch der wichtigste (330a2), wäre: „[...] alles Brauchbare ist Wissen“ (361b1f.).

Im Ergebnis ist freilich alles außer Einem wieder offen. Gewiß hat Sokrates die richtige Auffassung von der Tapferkeit hervorgetrieben, aber die Tapferkeit ist darum kein Gewußtes. Ihre Herkunft, Wissen oder schon richtige Auffassung, ist ebenso ungeklärt wie die Bestimmung der Tugend überhaupt und damit auch deren Beschaffenheit Lehrbarkeit – eine Frage, die Sokrates erst im Gespräch mit Menon lösen wird und auch da nur voraussetzungsweise⁷⁷). Wenn aber die richtige Auffassung als der Vorschein des Wissens seine *Möglichkeit* ist, dann ist diese hier gerettet, wie es sich auch äußerlich zuerst am Verstummen des „weisesten unter den Zeitgenossen“, dann aber an seinem zweideutigen Bekenntnis zeigt: „[...] und ich sage, daß es mir nach dem Zugestandenen unmöglich zu sein *scheint*“ (360e4f.) – nicht: ist. Sokrates hat ihn, soweit er sich eben fassen ließ, überwunden, indem er sich selbst überwunden hat – und das ist die Weisheit: sich überwinden (358c3): *anamnêsis*. Seine Selbstüberwindung war der Abschied vom eleatischen Satz, der Unterschied und Widerspruch in Eins fallen läßt, war also die Anerkennung der *Mitte* und so auch der wahren als der dihäretischen Einheit.

Die Architektonik des ‚Protagoras‘

Der Dialog läßt also (B₁) die fragliche Wirklichkeit des Wissens (310a8–314e2) durch die Mitte (C) seiner fraglichen Möglichkeit (334c7–336d5) in die (B₂) entschiedene Möglichkeit des Wissens (358a1–361d6) übergehen, wobei der zweite Übergang (b₂) die neun Schritte des ersten (b₁) wiederholt:

1. Der sophistische Hades und das sophistische Schiedsgericht (314e3–316b1; 336d6–338b1).
2. Protagoras' Selbstdarstellung als wahrer Sophist und Sokrates Selbstdarstellung als Philosoph (316b1–317d4; 338b2–338e5).
3. Die erste und die zweite Frage nach dem Sein der Tugend (317d5–320c1; 338e6–342a5).
4. Die Reden des Protagoras und des Sokrates über die Tugend (320c2–328d2; 342a6–347a5).
5. Die erste und die zweite Frage nach der Einheit der Tugenden (328d3–330a4; 347a6–349d8).
6. Der erste und der dritte sokratische Ansatz, die Einheit hervorzutreiben (330a4–331b8; 349e1–350c5).
7. Die erste und die zweite Gegenrede des Protagoras (331b8–332a1; 350c6–351b2).
8. Der zweite und der vierte sokratische Ansatz, die Einheit hervorzutreiben (332a2–334a2; 351b3–353b6).
9. Die Rede des Protagoras über das Gute und die Rede des Sokrates über das Wissen (334a3–334c6; 353c1–357e8).

In der ersten Hälfte des Dialogs läßt Sokrates sich von der eleatischen, in der zweiten von der dihäretischen Einheit leiten. In der Mitte des Dialogs ist deren Erscheinung für ihn gefährdet durch die Flucht des Sophisten und seine eigne Entscheidung, wegzugehen. Zum Schluß, wo es darum zu tun sein muß, die gewonnene Möglichkeit des Wissens zur Wirklichkeit zu bringen, entzieht der Sophist sich erneut:

*A₂. Sophistische und philosophische **hōra** (361d–362a)*

Während für Protagoras nämlich feststeht, daß jetzt die *hōra*⁷⁸) sei, sich *etwas anderem* zuzuwenden – etwas anderem als der für die Weisheit erstlich entscheidenden Frage, was sie selbst ist –, ist für Sokrates die *hōra* gekommen, vom „schönen Kallias“ fortzugehen zu demjenigen Geschäft, dessen Wirklichkeit keine andre sein wird als die *Wiederholung* des Gesprächs: die *anamnēsis* seines Übergangs. Im Blick auf das *Symposion* wäre zu sagen, daß Platon Sokrates in dieser *epideixis* und *bebaiōsis* (vgl. 348d3ff.) Rechenschaft darüber ablegen läßt, wie er, so lange schon von der Philosophie ergriffen, in der Mitte seines Lebens erst zum Philosophen geworden ist, indem der die *Mitte selbst* als den *Grund* des richtigen Lebens erblickt und *festhält*⁷⁹). Seine äußerste Gefahr war die, vor der sophistischen *deinotēs* nicht standzuhalten und in die Philosophie zurückzukehren, ohne Philosoph zu werden⁸⁰).

Anmerkungen

- ¹) Zu den Ausnahmen gehören Charles Kahn (s. u. Anm. 27) und Gerhard R. Ledger (*Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford 1989), der zwar den kleinen *Lysis* an den Anfang von Platons literarischer Laufbahn setzt (was ich aus logischen Gründen für unmöglich halte), dem *Protagoras* aber einen Platz in nächster Nähe des *Symposion* reserviert.

- 2) Vgl. u. Anm. 64.
- 3) Vgl. hierzu jetzt H. Krämer, *Zur aktuellen Diskussion um den Philosophiebegriff Platons*, in: *Perspekt. d. Philos.* 16, 1990, S. 85–107.
- 4) Zum Schrift-Begriff bei Platon umfassend T. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin 1985.
- 5) Hierzu C.-A. Scheier, *Über Zeit und Sein bei Platon*. *Philos. Nat.* 25 (Festschrift für E. Ströcker), 1988, S. 24–36.
- 6) Vgl. dagegen den *Euthydemos* mit Kriton als Hörer; unmittelbar erzählt Sokrates den *Charmides*, die *Politeia*, den *Lysis*, auch die *Erastai*.
- 7) 335c, 362, vgl. aber 361d5f.
- 8) *Arti*, 309b7, d5.
- 9) Philologisch hierzu W. J. Verdenius, *Bemerkungen zur Einleitung des ‚Protagoras‘*, in: *Studia platonica*, Festschr. für H. Gundert, Amsterdam 1974, S. 41–48.
- 10) Daß der Protagoras dieses Dialogs ein *prosôpon* für Demokrit ist, macht J. Ferguson, *Plato, Protagoras and Democritus*, in: *Bucknell Rev.* 15, 1967, S. 49–58 wahrscheinlich – vgl. W. Kullmann, *Zur Nachwirkung des homo-mensura-Satzes des Protagoras bei Demokrit und Epikur*, in: *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 51, 1969, S. 128–144; W. Kirk, *Protagoras and Phaedrus: Literary Techniques*, in: *Studies pres. to D. M. Robinson* 2, St. Louis 1953, S. 593–601, denkt für den *Protagoras* im ganzen an eine Attacke auf Isokrates; das eine schließt das andre nicht aus.
- 11) Die Beschreibung des Alkibiades durch den ungenannten *hetairos* (309a3–5) läßt das fiktive Datum des Dialogs auf ungefähr zwei Jahre vor Poteidaia (433/32), d. h. auf Sokrates' Lebensmitte fixieren – der Thematik des Dialogs wegen kaum bloße Zutat.
- 12) 309a6f., *II.* 24.348, *Od.* 10.279.
- 13) 312e5; hierzu R. J. Mortley, *Plato and the Sophistic Heritage of Protagoras*, in: *Eranos* 67, 1969, S. 24–32.
- 14) Vgl. weiter 341a7ff.
- 15) *Crat.* 403d.
- 16) *Apol.* 41b7ff.
- 17) Hierzu J. Klär, *Die Schatten im Höhlengleichnis und die Sophisten im Homerischen Hades*, in: *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 51, 1969, S. 225–259.
- 18) Zur Übersetzung von *eidôlon* C.-A. Scheier, *Fußnotenplatonismus*, in: *Philos. Jb.* 90, 1983, S. 382–383.
- 19) *Krat.* 384bf.
- 20) 315c8, vgl. *Euthyphr.* 11d7ff.
- 21) *Men.* 99aff.
- 22) *Men.* 97ef.
- 23) Vgl. 317a4ff., 333c4ff., 353a7ff.
- 24) *Euthyd.* 274d7ff.
- 25) Zum Bau der Rede L. Brisson, *Le mythe de Protagoras. Essai d'analyse structurale*, in: *Quad. Urb. di Cult. Class.* 20, 1975, S. 7–37, zum Gehalt J. Lana, *Le dottrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello stato*, in: *Lincei, Rendiconti morali*, serie 8, vol. 5, 1950, S. 184–211, C. A. Salquero, *Plato and the Law II. Commentaries on the Protagoras*, in: *Athene, The Am. Mag. of Hell. Thought* 26, 1966, S. 3–15, C. W. Müller, *Protagoras über die Götter*, in: *Hermes* 95, 1967, S. 140–159. St. M. Cahn, *A Puzzle Concerning The Meno and the Protagoras*, in: *J. of the Hist. of Philos.* 11, 1973, S. 535–537, ist sich nicht klar über die platonische Bindung des *didakton* an die *epistêmê*; worüber aber gerade der *Menon* Auskunft gibt. G. B. Kerferd, *Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the ‚Protagoras‘ of Plato*, in: *J. of Hell. Stud.* 73, 1953, S. 42–45, zeigt, daß Protagoras' Antwort auf 319b–320b „is perfectly satisfactory if rightly understood, and that the contrary opinions are due to misunderstandings of what Protagoras actually says in the dialogue“.

- ²⁶⁾ Insb. der Gerechtigkeit und Frömmigkeit, 323a1f.; die Tapferkeit ist in der *polemikê* als Teil der *politikê* angesprochen, 322b5, und die Frömmigkeit bleibt ihrer Stellung nach zweideutig, 322a3f., aber 323e3f. und 325a1.
- ²⁷⁾ Hierzu Ch. H. Kahn, *Plato on the Unity of the Virtues*, in: Phron. Suppl. 2, 1976, S. 21–39, der hervorhebt, daß die Lehre von der Einheit der Tugenden in den *Nomoi*, dem *Protagoras*, *Phaidros* und der *Politeia* „one in substance but diverse in form or philosophical articulation“ sei (23) und den Dialog denn auch unter Berufung auf E. Kapp (*The Theory of Ideas in Plato's Earlier Dialogues*, in: E. Kapp, *Ausgewählte Schriften*, Berlin 1968, S. 55–150) „a good deal later“ als den *Gorgias* ansetzt (24); vgl. u. Anm. 51.
- ²⁸⁾ Vgl. *Men.* 71b3f.
- ²⁹⁾ *Men.* 72c7f.
- ³⁰⁾ Hierzu ausf. H. Boeder, *Origine et préhistoire de la question philosophique de l'AITION*, in: Rev. des sc. phil. et théol. 90, 1956, S. 421–442, und 91, 1957, S. 3–43.
- ³¹⁾ Vgl. 322b5. O. Gigon, *Studien zu Platons Protagoras*, in: Phyllobolia für Peter von der Mühl, Basel 1946, S. 91–152, weist darauf hin, daß Euklid von Megara die „Realidentität der Tugenden“ lehrte (100) und daß gerade „die Anwendung der eleatischen Ontologie auf die Ethik“ das war, „was Eukleides ausgezeichnet haben muß“ (141); wenn er nun bemerkt: „Das erste Mal soll die Vielheit der Tugenden als bloße ‚Namen‘ erwiesen werden – ein Gedanke, der deutlich aus der eleatischen Ontologie stammt, vgl. Parmenides VS 28 B 8.38 –, das zweite Mal soll in platonischem Sinne gezeigt werden, daß alle Tugenden darin Eins sind, daß sie auf Episteme beruhen“ (99), dann ist allerdings seine Behauptung unverständlich: „Das sind zwei Thesen, die letzten Endes nichts miteinander zu tun haben“. Vgl. auch H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Amsterdam 1967 (Heidelberg 1959), S. 505 ff.
- ³²⁾ Vgl. Arist. *De caelo* 275b 29ff. (DK Leukipp A 19).
- ³³⁾ Vgl. *Parm.* 129a1ff.
- ³⁴⁾ 331a7ff.; vgl. *Euthyd.* 284b3ff., *Soph.* 236d9ff., *Theait.* 167a6ff.
- ³⁵⁾ *Soph.* 257b3ff.
- ³⁶⁾ *Parm.* 160c2ff., 161e3ff.
- ³⁷⁾ Im Folgenden wird klarwerden, daß G. Klosko, *Toward a Consistent Interpretation of the Protagoras*, in: Arch. f. Gesch. d. Philos. 60, 1978, S. 125–142 sich täuscht, wenn er nachweisen zu können glaubt, daß „Socrates is depicted as using fallacious arguments without compunction“ (125). Sokrates' eleatisch-megarische Argumente erweisen sich ja erst auf dem Boden der neuen (platonischen) Logik als „fallacious“, und weder vor noch nach seiner logischen Bekehrung hätte er sich, als sei er einmal in die Charaktermaske des Euthydemos oder Dionysodoros geschlüpft, irgendwelche Gewissensbisse machen müssen.
- ³⁸⁾ Vgl. *Parm.* 133c3ff.
- ³⁹⁾ Hierzu ausf. G. Prauss, *Platon und der logische Eleatismus*, Berlin 1966, 71 ff. Vgl. *Symp.* 201e1f., 202e2, 204c8.
- ⁴⁰⁾ Dazu DK *Gorgias* B. 11 (1), *Demokrit* B. 35. Vgl. 349b, ferner etwa *Euthyphron* 12b10, *Laches* 192c6, *Phaidros* 232d5–e1, *Euthyd.* 274e2.
- ⁴¹⁾ Zur Frage der Selbstprädikation – der analytischen Tradition wegen eine „Spezialität angelsächsischer Platonkritik“ (R. Marten, *Platons Theorie der Idee*, Freiburg/München 1975, S. 94) – vgl. G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton ²1981 (dort auch weitere Literatur), ferner Ch. H. Kahn, *The Meaning of ‚Justice‘ and the Theory of Forms*, in: J. of Philosophy 69, 1972, S. 567–579 (578f.) und J. W. Forester, *Some Perils of Paulinity*, in: Phron. 20, 1975, S. 11–21.
- ⁴²⁾ Vgl. *Theait.* 167a7ff.
- ⁴³⁾ 332a3f., gemäß 330c7f.
- ⁴⁴⁾ 333a3ff., 330a7ff.
- ⁴⁵⁾ Um eine stilvolle Ergänzung ist bemüht R. K. Sprague, *An Unfinished Argument in Plato's ‚Protagoras‘*, in: Apeiron I, 2, 1967, S. 1–4.

- ⁴⁶⁾ Vgl. 329b1ff. und 348c5ff.
- ⁴⁷⁾ 335c3ff. Zu achten ist auf das *anistamên* – *moy anistamenoy* 335c8f. (C.L. Miller, *Two Mid-points in Plato's Protagoras*, in: *The Modern Schoolman* 55, 1977/78, S. 71–79).
- ⁴⁸⁾ 310d4ff., vgl. 316c5ff., 326c4.
- ⁴⁹⁾ 320b7ff.: *aytopólês*.
- ⁵⁰⁾ Vgl. *Soph.* 231c8–e3 und C.-A. Schleier, *Schein und Erscheinung im platonischen „Symposion“*, in: *Philos. Jb.* 90, 1983, S. 363–375.
- ⁵¹⁾ Vgl. Andron 315c3, *Gorg.* 487c4; Hippias als Schein des Herakles (offenbar seiner *polymathie* wegen, vgl. R.H. Weingartner, *The Unity of the Platonic Dialogue*, Indianapolis N.Y. 1973, S. 67) 315b9 nebst 337d1ff. mit *Gorg.* 484b1ff.; zur Vorgängigkeit des *Gorgias* ferner 351c3 und *Gorg.* 494e9ff., vgl. o. Anm. 27. Dagegen mit wenig-überzeugenden Argumenten G. Rudberg, *Protagoras – Gorgias – Menon. Eine platonische Übergangszeit*, in: *Symb. Osl.* 30, 1953, S. 30–41; ferner P. Cauer, *Platons Menon und sein Verhältnis zu Protagoras und Gorgias*, in: *Rh. Museum* 72, 1917, S. 284–306.
- ⁵²⁾ Vgl. *Euthyd.* 297b9ff.
- ⁵³⁾ *Symp.* 177b1ff.; vgl. Xenophon, *Mem.* II.1, zum Anfang des Dialogs inbes. II.1.21.
- ⁵⁴⁾ Das bedeutet freilich nur an der Oberfläche, daß „Plato is attempting to establish the basic continuity between Protagorean and Socratic thought, and to show that they agree on the most important matters, *aretê* and *paideia*“ (M. Gagarin, *The Purpose of Plato's Protagoras*, in: *Transact. and Proc. of the Am. Philol. Ass.* 100, 1969, S. 133–164 [134]).
- ⁵⁵⁾ 338e6ff., vgl. 335a4ff.
- ⁵⁶⁾ Zur methodischen Bedeutung der sokratisch-platonischen Ironie C.-A. Scheier, *Klassische und existentielle Ironie: Platon und Kierkegaard*, in: *Philos. Jb.* 97, 1990, S. 238–250.
- ⁵⁷⁾ Zu Tyrtaios vgl. *Nomoi* 629aff.
- ⁵⁸⁾ Die Rede mag freilich lehren, welche Vorsicht bei der Folgerung von historischer Sorglosigkeit auf philosophischen Leichtsinns geboten ist; vgl. H. Gundert, *Die Simonides-Interpretation in Platons Protagoras*, in: *Hermeneia*, Festschrift f. O. Regenbogen, Heidelberg 1952, S. 71–93, L. Woodbury, *Simonides on aretê*, in: *Transact. of the Am. Philol. Ass.* 86, 1953, S. 235–263, E. Des Places, *L'encomion de Simonide*, in: *Les Et. Class.* 37, 1969, S. 237–244, H. Rohdich, *Das verspottete Jenseits*, in: *Rh. Mus. f. Philol.* 122, 1979, S. 119–130. *Protagoras*, gr./dt., übers. u. hersg. von H.-W. Krautz, Stuttgart 1987, S. 194–206, J. G. Clapp, *Some Notes on Plato's Protagoras*, in: *Philos. and Phenom. Research* 10, 1949/50, S. 486–499, bemerkt, daß diese Simonides-Interpretation Sokrates-Platons „the turning-point of the dialogue“ ist (486), und H. Gundert erinnert daran, daß es „fast ein Gesetz des platonischen Dialogs“ ist, „daß Sokrates das Eigentliche und Letzte nicht aus eigenem Munde sagt, sondern aus irgendeiner höheren Quelle empfängt, und fast noch gewisser ist das Gesetz der Ironie, mit der gerade das Ernsteste wieder jedem dogmatischen Zugriff entzogen wird“ (91). Zweifelloos spielt der „Sophist“ Simonides im *Protagoras* die Rolle, die im *Symposion* Diotima innehat (vgl. *Men.* 81af.).
- ⁵⁹⁾ Hierzu N. Gulley, *The Interpretation of „No one does wrong willingly“ in Plato's Dialogues*, in: *Phron.* 10, 1965, S. 82–96.
- ⁶⁰⁾ *Symp.* 201e8ff.
- ⁶¹⁾ *Symp.* 202a5, *Men.* 97e5ff.
- ⁶²⁾ *Phil.* 26d8.
- ⁶³⁾ *Symp.* 203c6ff.
- ⁶⁴⁾ Vgl. auch 348d1, *Symp.* 174d2: II.10.224 (wird sonst nur noch im unechten zweiten *Alk.* zitiert). Die *Symposion* und *Protagoras* verknüpfenden Anspielungen sind so zahlreich, daß sie für Gehalt und relative Datierung der Dialoge in Rechnung gestellt werden müssen. Die auffälligsten sind:
- 1) das Verhältnis Sokrates–Alkibiades 309aff.;

- 2) die Namensgleichheit des Vaters von Hippokrates, 310a9, 316b8, 328d8, mit dem Erzähler des *Symposion*;
- 3) das Verweilen im *prothyron* 314c3, *Symp.* 174d4ff., 175a8;
- 4) die beiden Paare Eryximachos-Phaidros, Pausanias-Agathon (was hofft P. Friedländer, *Platon II*, Berlin ³1964, S. 5, hier wohl mit dem Hinweis auf Balzac zu klären?);
- 5) das *meson* zwischen *kalon* und *aischron* 346c11, *Symp.* 201e8;
- 6) die *symposia*-Passage 347b8ff.;
- 7) das Homer-Zitat 348d1, *Symp.* 174d2;
- 8) das seltene *itês* 349e3, *Symp.* 203d5, vgl. u. Anm. 66;
- 9) die Bedeutung der *andreia* für beide Dialoge (vgl. R. Duncan, *Courage in Plato's Protagoras*, in: *Phron.* 23, 1978, S. 216–228);
- 10) der Sklave Satyros, 310e3, läßt in diesem Zusammenhang an den alkibiadischen Vergleich, *Symp.* 215b4ff., denken, der mit Platons Sokrates notwendig auch den ihn feiernden Dialog bezeichnet (vgl. dazu die auffällige Wiederholung des *endon*, 311a1 und 6); ein Oinoe war übrigens sprichwörtlich für selbstzugefügten Schaden.

Daß Platon die Dialoge mit Absicht verknüpft, ist wohl nicht ohne Not zu leugnen – und daß nicht das *Symposion* auf den *Protagoras* verweist sondern umgekehrt, machen bes. die Punkte 4–6 deutlich; inhaltlich ist es die Behandlung des *meson*, die die Vorgängigkeit des *Symposion* nahelegt.

Noch sei auf die Beziehungen zu Xenophon verwiesen, die ebensowenig als zufällig abzutun sind:

- 1) der Dialog spielt im Haus des Kallias im Piräus wie das xenophontische *Symposion*;
- 2) an das auch die *symposia*-Passage 347b8ff. erinnert, insb. d4f.;
- 3) 345b1ff. und Xenophon, *Mem.* I.2.19;
- 4) 344d8 und Xenophon, *Mem.* I.2.20 – Sokrates' Gesprächspartner sind da Kritias und Alkibiades;
- 5) die Herakles-Geschichte des Prodikos ist nur *Mem.* II.1.21f. überliefert (und von sehr xenophontischer Moral); vgl. *Symp.* 177b1ff. und *Prot.* 315b9.

Xenophon müßte schon ein Schriftsteller von bedauerlichem Mangel an Urteilskraft gewesen sein (vgl. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon I*, Berlin ²1910, S. 94) – was er bekanntlich nicht war –, wenn er sein *Symposion* nach der Lektüre des platonischen – und des *Protagoras* – abgefaßt hätte.

- ⁶⁵⁾ Zum Folgenden vgl. A. J. Festugière, *Sur un passage difficile du 'Protagoras'*, in: *Bull. de Corr. Hell.* 70, 1946, S. 179–186, M. J. O'Brien, *The 'Fallacy' in Protagoras 349d–350c*, in: *Transact. and Proc. of the Am. Philol. Ass.* 93, 1961, S. 408–417, D. T. Devereux, *Protagoras on Courage and Knowledge: Protagoras 351a–b*, in: *Apeiron* IX, 2, 1975, S. 37–39, R. Duncan, a.a.O. [Anm. 64], wo die Bedeutung der *andreia* auch im *Theaitetos* hervorgehoben wird (226) – vgl. zu dieser Beziehung O. Gigons Hinweis auf Euklid von Megara, a.a.O. [Anm. 31].
- ⁶⁶⁾ 349e3; zu *itês* 359c1, *Symp.* 203d5 und Aristophanes, *Wolken* 444 – nach Liddell/Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford ⁹1968, die einzigen Belege vor Cassius Dio.
- ⁶⁷⁾ Vgl. *Lach.* 194e11f. – daß der *Laches* noch „megarisch“ argumentiert, zeigt der Fortgang, insb. Sokrates' Zusammenfassung 199d4-e4.
- ⁶⁸⁾ Vgl. 331c2f.
- ⁶⁹⁾ Zur Hedonismus-Debatte J. P. Sullivan, *The Hedonism in Plato's Protagoras*, in: *Phron.* 6, 1961, S. 10–28, A. Sesonske, *Hedonism in the Protagoras*, in: *J. of the Hist. of Philos.* 1, 1963, S. 73–79, H. G. Wolz, *Hedonism in the Protagoras*, in: *J. of the Hist. of Philos.* 5, 1967, S. 205–217.
- ⁷⁰⁾ Das *apeiron* des *Philebos*, vgl. *Phil.* 24aff. und *Pol.* 283bff.
- ⁷¹⁾ Vgl. *Crat.* 385e4ff., *Theait.* 151dff., 166aff.
- ⁷²⁾ 352c1, vgl. o. Anm. 64 zu 310e3.
- ⁷³⁾ *Theait.* 167c6f.

- ⁷⁴⁾ Hierzu N. Gulley, *Socrates' Thesis at Protagoras 358b–e*, in: Phoenix 25, 1971, S. 118–123, und die Kritik von B. Manuwald, *Lust und Tapferkeit: Zum gedanklichen Verhältnis zweier Abschnitte in Platons ‚Protagoras‘*, in: Phron. 20, 1975, S. 22–50 (Anm. 33); ferner G.X. Santas, *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Boston etc. 1979, S. 165–178.
- ⁷⁵⁾ Vgl. 314b1ff., 331c6, 332c7ff., 347d5f., 348c5ff., 351d4, 361a7f., 361d4.
- ⁷⁶⁾ Genauer der *theia moira* wie schon für die *entechnos sophia*, 322a3, vgl. 327b8ff.
- ⁷⁷⁾ *Men.* 86d8ff.
- ⁷⁸⁾ Zur *hōra* in diesem Dialog vgl. DK Prodikos B.1.
- ⁷⁹⁾ Was geschieht, wenn der Grund, in diesem Fall die *dialektikē technē*, zwar erblickt, aber nicht festgehalten wird, zeigt Platon im *Euthydemos* 290cf.
- ⁸⁰⁾ Zur „existentiellen“ Bedeutung der Philosophie bei Platon K. Albert, *Über Platons Begriff der Philosophie*, Sankt Augustin 1989.